

I

LA IGLESIA CATÓLICA ANTE EL SISTEMA POLÍTICO DE LA RESTAURACIÓN

FELICIANO MONTERO

El análisis de la postura de la Iglesia católica española ante el régimen canovista no se puede reducir a un mero estudio de las relaciones político-diplomáticas Iglesia (Santa Sede)-Estado (gobiernos españoles de la Restauración), sino que ha de plantearse en sus diversas dimensiones e implicaciones. Partiendo de ese análisis político-diplomático de las relaciones institucionales al máximo nivel, se trata aquí de estudiar el comportamiento y la postura institucional de la Iglesia nacional y de las Iglesias diocesanas, y más aún el del conjunto de los católicos, clérigos y laicos, asociados y movilizados en diversas plataformas e iniciativas.

Estos tres niveles de Iglesia, la Santa Sede, la jerarquía eclesiástica española, y el Movimiento Católico, tienen una posición en relación con el régimen político de la Restauración aproximadamente análoga y en buena medida coincidente, como corresponde a la naturaleza orgánica de la Iglesia católica, eminentemente jerárquica, centralizada y disciplinada. Pero, como veremos, expresan sus posiciones de forma también diversa, relativamente plural y a veces incluso encontrada. En algunos momentos y situaciones los protagonistas llegarán a hablar de peligro de «cisma», queriendo significar la profundidad de la división de posiciones políticas entre distintos grupos y partidos, e incluso entre los mismos jerarcas diocesanos.

Desde la perspectiva del Estado, el estudio tampoco se agota con la reconstrucción de la negociación diplomática, sino que remite a la aplicación concreta de los acuerdos y a los conflictos y tensiones nacionales, regionales o locales que ello genera. Finalmente, más allá de las relaciones institucionales, los protagonistas individuales y colectivos de esta historia son a menudo a la vez fieles de la Iglesia (más o menos creyentes, y practicantes, e identificados con las directrices de la propia Iglesia), y ciudadanos y gobernantes de la nación-estado.

Vale la pena tener en cuenta esta variedad de protagonistas y complejidad de niveles de expresión y posicionamientos si se quiere tener una visión completa de la relación Iglesia-Estado-sociedad en un determinado momento, y en concreto, en el estudio aquí planteado de la postura de la Iglesia y del catolicismo español con el régimen de la Restauración.

De acuerdo con estos presupuestos, y partiendo de un primer recordatorio de la autodefinición constitucional de la Restauración canovista como régimen de tolerancia, distinguiremos la posición de la Santa Sede, la de la Jerarquía eclesiástica española, y la del catolicismo político o Movimiento católico. Como veremos, no se trata de compartimentos estancos, sino de comportamientos y posiciones estrechamente relacionados, y que, por tanto, exigen un análisis de relaciones e influencias recíprocas, en el que, desde luego, algunos factores son más decisivos que otros, pero ninguno es superfluo para la mejor comprensión de la realidad histórica.

Las posiciones de cada uno de los protagonistas son firmes y permanentes, pero evolucionan significativamente al compás de las circunstancias internas y externas de todo orden. Los primeros pasos de la Restauración canovista, y la definición constitucional del régimen de tolerancia religiosa se plantea en medio de una guerra civil, la carlista, que algunos sectores entienden y esgrimen como guerra religiosa; y esto ocurre además durante los últimos años del Pontificado de Pío IX, cuando aún está candente la «cuestión romana». La consolidación del régimen, y especialmente la configuración del turno liberal-fusionista, coincide, ya en el pontificado de León XIII, con un proyecto fallido de partido católico no carlista, la Unión Católica. La prueba de fuego para el régimen, que supone la muerte prematura de Alfonso XII, y el acceso al gobierno de los liberales, es también un test significativo para medir el grado de integración de la Iglesia y de los católicos en el régimen canovista.

En definitiva tendríamos que abordar las siguientes cuestiones:

La postura de la Santa Sede ante la Restauración desde el incierto momento inicial hasta la muerte de Alfonso XII. Desde el rechazo frontal del régimen de tolerancia consagrado en el artículo 11, hasta el apoyo explícito a la Monarquía constitucional, pasando por la negociación y aplicación concreta de los desarrollos legislativos de la tolerancia.

En estrecha relación con lo anterior, la posición de los obispos españoles, individual y colectivamente: su directa percepción e implicación en ese proceso político-religioso; y las tensiones que su actuación genera tanto en el interior de la propia Iglesia, como en su relación con los poderes civiles.

Finalmente, las distintas expresiones de la «Acción Católica», o movilización organizada de los católicos con fines sociales y políticos, en defensa de las posiciones de la Iglesia, de acuerdo con las directrices de la propia Jerarquía. Es en este nivel del análisis donde aparece con toda claridad y radicalidad la división de posturas, y los enfrentamientos consiguientes entre sí, y con la propia Jerarquía. Conflictos entre integristas y posibilistas (o mestizos), y algunos conflictos disciplinares que progresivamente atraen la preocupación de la Jerarquía eclesiástica.

En los estudios sobre la Restauración y en las biografías de Cánovas la definición de la cuestión religiosa siempre mereció una atención principal acorde con su importancia y transcendencia en el conjunto del proyecto canovista. Pues en su propuesta

política transaccionista, superadora de antiguas exclusiones, la solución tolerante, intermedia entre la unidad católica y la libertad religiosa, era pieza fundamental.

Al comienzo de la década de los setenta aumenta sensiblemente nuestro conocimiento del tema gracias a la utilización de los fondos del archivo vaticano correspondientes al pontificado de Pío IX¹. Una buena explotación de las hemerotecas y a la publicística de la época permite también por esos años buenas aproximaciones al estudio de la «división de los católicos» (D. Benavides, J. Andrés Gallego²). Pero es, sobre todo a partir de la apertura de los fondos del Archivo Vaticano, de la época de León XIII, cuando avanza definitivamente la investigación a la vez que el conocimiento directo de la documentación primaria y fundamental. El estudio general de C. Robles, *Insurrección o legalidad*, y el específico de J. M. Magaz sobre *La Unión Católica*³, se benefician directamente de esa riqueza documental, que nos permite hoy plantear con rigor y precisión los distintos ángulos del tema, la pluralidad de posiciones, el grado de divergencias y conflictos entre los distintos protagonistas de esta historia.

El título del libro de Cristóbal Robles *Insurrección o legalidad* define bien la cuestión central del tema aquí planteado y la tendencia básica en la evolución de la postura de la Iglesia ante el régimen canovista: de la intransigencia inicial ampliamente compartida por todos los sectores y niveles de la Iglesia, a la conciliación o integración más o menos sincera en el régimen; un camino de largo recorrido, en este caso no compartido, al menos al mismo ritmo, por todos. Esta evolución define en primer lugar la posición diplomática de la Santa Sede, seguida más o menos fielmente por una buena parte del episcopado español, y sólo en parte por el clero y el laicado católico organizado. Precisamente estos desfases y diferencias en los grados de aceptación del régimen marcan las profundas divisiones en el interior de la Iglesia y del catolicismo español.

Pero la evolución de la postura de la Iglesia en relación con el régimen canovista hay que situarla en el contexto de las directrices generales de la Santa Sede. Habitualmente la historiografía ha tendido a subrayar mucho el cambio de tendencia que significa la política de León XIII en comparación con la de su predecesor, olvidando la continuidad de los problemas («la cuestión romana») y de las directrices (ultramontanismo y antiliberalismo). Pero aún rebajando el énfasis parece innegable que León XIII, dentro de una continuidad básica de confrontación con el mundo moderno, y manteniendo la reclamación de la soberanía perdida, plantea una estrategia nueva, posibilista, sobre la base de distinguir el liberalismo doctrinal y el liberalismo polí-

¹ Entre los trabajos pioneros de J. M. Cuenca, *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*, Madrid, 1973 y el de M. F. Núñez Muñoz, *La Iglesia y la Restauración, 1875-1881*, Santa Cruz de Tenerife, 1975.

² Véase J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Madrid, Ed. Nacional, 1975 y D. Benavides, *Democracia y cristianismo en España de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Ed. Nacional, 1978.

³ C. Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988 y J. M. Magaz, *La Unión Católica (1881-85)*, Roma, 1990.

tico, así como la tesis o ideal cristiano y la hipótesis o «mal menor» (postura de acomodo a la situación política real para intentar cambiarla desde dentro, de acuerdo con los criterios de la «tesis»).

Este cambio de tendencia en las directrices vaticanas se fue planteando progresivamente hasta alcanzar su culminación en la encíclica de León XIII sobre la «cuestión social», la «*Rerum Novarum*», que aparte del impulso al catolicismo social, implicaba un tipo de presencia activa en las luchas políticas y sociales de la ciudad terrena. Uno de los artífices y gestores de esa política fue el secretario de Estado, desde 1887, Rampolla, precisamente nuncio en España en el período 1883-1887.

LA EXPERIENCIA DEL SEXENIO

No se pueden entender las respectivas posiciones de unos y otros ante la «cuestión religiosa» en el inicio de la Restauración sin tener en cuenta la reciente experiencia del sexenio liberal-democrático, y las distintas percepciones de la naturaleza y gravedad de los problemas. Probablemente el término «revolución» aplicado al 68 y al conjunto de sexenio sea excesivo; pero no lo es tanto si lo aplicamos a la cuestión religiosa. La proclamación de la libertad religiosa, y la aplicación práctica de ese principio en una serie de medidas legales y políticas afectaban directamente al estatus de la Iglesia, poniendo en cuestión el régimen de privilegio consagrado en el concordato de 1851: la defensa gubernamental de la ortodoxia religiosa y moral en las enseñanzas escolares de todos los niveles; la plena validez civil del único matrimonio reconocido, el matrimonio canónico; el respeto a los derechos económicos contraídos como víctimas de la desamortización.

Si el 68 y el sexenio tuvieron algún contenido revolucionario fue precisamente en materia de política religiosa.

Durante el sexenio la relación diplomática Gobierno-Santa Sede nunca quedó totalmente interrumpida; y por ello se pudo negociar sobre la llegada de los obispos al Concilio Vaticano I, sobre el juramento de los clérigos a la Constitución, y sobre la reparación de los agravios que la Iglesia presentaba cada vez que se intentaban restablecer relaciones. Pero el restablecimiento era imposible en el marco de libertad religiosa consagrado en la Constitución, y la negociación era prácticamente inviable especialmente a partir del inicio de la guerra carlista.

La experiencia del sexenio fue también importante porque dejó al descubierto la existencia de una opinión y de un movimiento laicista, más o menos extendido, y, de otro lado, porque provocó formas modernas de reacción católica, como la Asociación de Católicos o la Juventud Católica, primeras expresiones de un Movimiento Católico español, que aún tardará bastantes años en configurarse. En el tiempo corto del sexenio, la pérdida de estatus y presencia pública de Iglesia institucional, y el marco de libertades establecido por la revolución, propiciaban impulsar la asociación y la acción política y social de los católicos laicos. Uno de los primeros objetivos y tareas de la Asociación de Católicos fue precisamente coordinar una petición colectiva de los católicos a los parlamentarios constituyentes en defensa de la unidad católica (la información estadística contenida en el libro memoria de esta iniciativa permite una

interesante representación cartográfica de un índice de identificación católica, y de cristianización en estrecha relación con la distribución geográfica del clero y de las parroquias)⁴.

Además, el desbordamiento social de los objetivos liberal-progresistas por los republicanos federales y sobre todo por el pujante obrerismo «internacionalista» (bakunista), provocó una reacción defensiva, en cuya plataforma, la Iglesia y la reacción católica estaba llamada a jugar un papel importante en colaboración con otras figuras políticas conservadoras y liberales (nos referimos a la fundación de la revista *La Defensa de la Sociedad*, en 1872, por iniciativa de Bravo Murillo)⁵. En este sentido, como en tantos otros, el tiempo del sexenio es una etapa de anticipaciones, que en parte quedarán congeladas tras la Restauración canovista.

LOS PRIMEROS PASOS DE LA RESTAURACIÓN

La cuestión religiosa en el debate constituyente

Los primeros pasos de la Restauración canovista fueron notablemente favorables para la Iglesia. La serie de medidas legislativas para restablecer la situación anterior al 68 trataba de conseguir por parte de la Santa Sede el rápido reconocimiento de la monarquía restaurada, y, en consecuencia, la deslegitimación de la causa carlista como causa católica.

Entre esas primeras medidas favorables a los deseos de la Iglesia destaca el decreto Orovio sobre el estricto control de la ortodoxia doctrinal de las enseñanzas universitarias, que provocó la desobediencia y la expulsión de sus cátedras de los profesores krausistas (la llamada segunda cuestión universitaria, que dio lugar a la fundación de la Institución Libre de Enseñanza).

Dentro de los objetivos integradores de Cánovas, uno de los primeros era desacativar la resistencia carlista e inspirar el máximo de confianza a los «moderados históricos, y para ello necesitaba contar con la plena benevolencia de la Santa Sede y de la jerarquía católica. En esta tarea comprometió preferentemente a figuras del moderantismo: además del ministro de Fomento, Orovio, el ministro de Gracia y Justicia, y el primer embajador en la Santa Sede, Benavides, encargado de ponderar las intenciones y virtudes católicas del nuevo régimen, y de conseguir lo antes posible el envío de un nuncio, como máxima expresión de reconocimiento de la Monarquía restaurada.

⁴ Véase J. Andrés Gallego, «Aproximación cartográfica a la religiosidad popular: los españoles ante la libertad religiosa del sexenio revolucionario», en *I Jornadas de Metodología aplicada de las ciencias históricas*, IV, Santiago de Compostela, 1973, págs. 265-275. Una visión completa sobre la política religiosa del sexenio desde la perspectiva vaticana, V. Cárcel Ortí, *Iglesia y Revolución, 1868-74*, Pamplona, 1979.

⁵ Véase F. Montero, «La Defensa de la Sociedad. Un exponente del movimiento de defensa social en España», *Hispania Sacra*, XXX, 1977, págs. 293-327.

A pesar de los gestos favorables, la Santa Sede tardaría unos meses en enviar al nuncio, y cuando ocurrió lo hizo, con unas estrictas instrucciones para reivindicar la plena restauración de la unidad católica, en los términos del Concordato de 1851, sin ningún tipo de concesiones. Por ello, el planteamiento de la tolerancia religiosa como una de las bases fundamentales del proyecto de Constitución, fue considerado por la Iglesia y los católicos como una concesión intolerable a los revolucionarios del 68. Lo que para Cánovas era una concesión inevitable al espíritu de la época, y a los efectos irreversibles creados por la experiencia de libertad religiosa del sexenio, además de una condición necesaria para el reconocimiento del régimen por parte de algunas potencias, como Inglaterra y Alemania, para la Iglesia y los católicos era una traición a las esencias nacionales. La unidad católica era un contenido fundamental de la «constitución interna» de la nación.

La dimisión de Benavides como embajador en la Santa Sede, en octubre de 1875, coincidiendo significativamente con la elaboración del anteproyecto constitucional, refleja la distancia que ahora toman los moderados respecto al proyecto canovista. Integrar a liberales del 69 en el proyecto implicaba dejar «lastre» a la derecha. Los moderados vendrían en poco tiempo a desaparecer como alternativa y grupo político.

Mientras duró la guerra carlista la Santa Sede podía utilizar esa baza en contra de las pretensiones constitucionales de Cánovas. Pero además de la presión diplomática, durante el proceso de aprobación del proyecto constitucional, la Santa Sede impulsó la movilización del episcopado y del conjunto de los católicos en defensa de la estricta unidad católica. Además de las pastorales de los obispos, se promovió otra campaña de firmas para remitir al Congreso y al Senado. La batalla argumental de los obispos en defensa de la unidad católica la dieron directamente en el Senado en el debate parlamentario del proyecto constitucional⁶.

Sin embargo, una vez aprobada la Constitución, la crítica frontal de la Santa Sede pareció suavizarse como si la propia Iglesia reconociera las circunstancias que habían llevado al Gobierno a defender la tolerancia religiosa, aceptando privadamente las explicaciones del Gobierno y su buena disposición a no lesionar los intereses de la Iglesia⁷. Ahora la batalla se centraría en la interpretación y aplicación de la tolerancia, en un sentido más o menos restrictivo o laxo, en relación con la cuestión que principalmente preocupaba a unos y otros: las manifestaciones y expresiones de culto protestante. En este terreno, la política del gobierno tendería a favorecer de nuevo los intereses de la Iglesia, haciendo una aplicación restrictiva del principio, aún a costa de mantener algunos conflictos diplomáticos con el gobierno británico.

⁶ Narración detallada de todo el proceso de negociación y presión diplomática para modificar la tolerancia por la unidad católica, en C. Robles, *Insurrección...*, págs. 85 y sigs. La intervención de los obispos en el Senado, pág. 139.

⁷ El 23 de septiembre de 1876 el embajador en la Santa Sede, Cárdenas, informa directamente a Pío IX que acepta las explicaciones. Cita C. Robles, pág. 150, el informe diplomático del embajador a su ministro.

Aprobada la Constitución de 1876, la batalla se planteaba a la hora de aplicar y desarrollar el artículo 11. Las primeras circulares del Gobierno Cánovas tendían precisamente a tranquilizar a la jerarquía católica, restringiendo al máximo la tolerancia reconocida en la Constitución. El 23 de octubre de 1876 la presidencia del Consejo de Ministros envió una circular a los gobernadores civiles con instrucciones concretas sobre la aplicación restrictiva del artículo 11. Según éstas,

es manifestación pública (y por tanto sujeta constitucionalmente a prohibición) todo acto ejecutado en la calle o en los muros exteriores del templo o cementerio que dé a conocer ceremonias, ritos, usos y costumbres del culto disidente. Hay que comunicar a la autoridad local o al gobernador la apertura de un templo o escuela disidente. Las escuelas deben funcionar con independencia del templo.

Estas reglas crearían problemas a la implantación de escuelas protestantes. Liberales como Alonso Martínez (tan identificado con las bases constitucionales) y Jose Luis Albareda protestaron ante esta interpretación tan estricta, temerosos de que Cánovas, una vez aprobada la Constitución con el apoyo de los liberales, se apoyara en los moderados para una aplicación restrictiva.

Esta interpretación minimalista suscitó protestas y presiones también de los embajadores extranjeros, principalmente el británico, especialmente interesado en la existencia de un marco tolerante para la catequesis protestante. Esta presión internacional de algunas potencias como Inglaterra y Alemania había sido uno de los argumentos de peso, esgrimidos por Cánovas, y, en último extremo, aceptado por la Santa Sede para defender el texto constitucional.

El marco legal en el que se mueve la Iglesia católica durante la Restauración era bastante ambiguo, pues dependía de dos fuentes bastante contradictorias: por un lado, el Concordato de 1851, que seguía vigente, y, por otro, el régimen de tolerancia religiosa y de respeto genérico a las libertades que proclamaba la Constitución de 1876.

Las cuestiones concretas que la aplicación del nuevo principio constitucional suscitó afectaron principalmente a estos dos asuntos: la libertad de enseñanza, y el estatuto jurídico del matrimonio canónico en el nuevo Código de Derecho Civil.

En primer lugar, el *proyecto de ley de Instrucción Pública* y las medidas concretas relacionadas con planes de estudio, la enseñanza de la religión en los centros públicos, el control y censura moral de los contenidos de la enseñanza a cargo de los obispos, y los requisitos legales para el reconocimiento oficial de los centros privados. Nada más comenzar la Restauración se pondrá de manifiesto la dificultad para sacar adelante un proyecto de ley de Instrucción Pública. Presentado inicialmente en el Congreso en diciembre de 1876, pasará por una serie de discusiones, presiones y resistencias, que prolongaron el proceso. Hasta marzo de 1878 no se debatió en el Congreso. El debate en el Senado, en mayo-junio de 1878, suscitó intervenciones de los obispos senadores promovidas desde la Santa Sede. Paralelamente al debate parlamentario, entre abril y junio de 1878, se sucedieron declaraciones episcopales de las distintas provincias eclesiásticas contra el proyecto de ley. Finalmente, el proyecto

no fue aprobado en el Senado, y su discusión quedó aplazada para la siguiente legislatura. La presión conjunta de la Santa Sede y de la jerarquía católica española parecían haber conseguido frenar esta aplicación a la enseñanza de la tolerancia constitucional. Hasta 1884, con el Gobierno Cánovas-Pidal, no se planteará de nuevo un proyecto de ley de Instrucción Pública.

En toda la argumentación episcopal contra el proyecto de ley de Instrucción Pública, el punto de apoyo fundamental era siempre el artículo 2.º del Concordato, y su manifiesta contradicción con los artículos 11 y 12 de la Constitución de 1876. Lo que los obispos impugnaban era la obligatoriedad de la enseñanza primaria, principio que entendían consagraba el monopolio del Estado docente sobre otras instancias (familia, Iglesia). Igualmente entendían que el proyecto no garantizaba suficientemente la ortodoxia doctrinal de la enseñanza, pues el derecho de los obispos a inspeccionar y censurar los contenidos de la enseñanza (derecho reconocido en el Concordato), quedaba pospuesto o dependiente de la principal función inspectora que correspondía al Estado.

Aparcado el polémico proyecto de ley en 1878, la circular del ministro liberal Albareda, de 3 de marzo del 81, reponiendo en sus cátedras a los profesores krausistas, suscitó condenas y críticas episcopales y la reacción de la recién fundada Unión Católica.

La llegada del católico Alejandro Pidal y Mon al Ministerio de Fomento en 1884 era una oportunidad para sacar adelante los criterios católicos. El obispo de Segorbe, Francisco de Asís Aguilar, recibió el encargo de preparar unas bases para un proyecto de ley de Instrucción Pública que fuera aceptable para los intereses católicos. El proyecto de ley general volvió a quedar frustrado, pero durante su ministerio Pidal aprobó medidas tendentes a favorecer la enseñanza privada religiosa que comenzaba a tener una importante implantación en España. En el verano de 1885 el Gobierno aprobó un real decreto sobre las condiciones mínimas que debían de reunir los colegios privados para recibir el título de asimilados, es decir, con todo el reconocimiento oficial. Mientras tanto, al amparo del resquicio dejado en el Concordato, se fueron asentando en diversos lugares, con la aprobación de las autoridades provinciales, diversas Congregaciones religiosas, algunas procedentes de Francia, dedicadas preferentemente a la enseñanza y a la asistencia benéfica.

El matrimonio canónico y el Código Civil

La larga negociación sobre la base 3.ª del Código Civil, relativo al estatuto jurídico del matrimonio en España es otro buen *test* para el estudio de la relación Iglesia-Estado durante la Restauración. La ley sobre el matrimonio civil de 1870 había quedado, desde el principio de la Restauración, profundamente modificada por el Decreto de 9 de febrero de 1875, y por una Circular del 19 del mismo mes en la que se advertía sobre la plena validez civil, para los católicos, del matrimonio canónico. Bastaba que los párrocos advirtieran a los contrayentes la obligación de inscribirse en el registro civil.

El 17 de mayo se inició el trámite parlamentario de un proyecto de ley sobre los efectos civiles del matrimonio. Pero la Iglesia no admitía ningún tipo de regulación



Alejandro Pidal y Mon
(Luis Menéndez Pidal)

civil de lo que consideraba ante todo un sacramento, únicamente sujeto, según el derecho canónico, a la jurisdicción eclesiástica.

En febrero de 1883, en la discusión en el Congreso de la citada base 3.^a del Código, la jerarquía católica mostraba su oposición frontal a cualquier regulación del matrimonio civil. Durante el gobierno conservador Cánovas-Pidal, el tema quedó pendiente de resolución.

Con la llegada de los liberales al poder, a finales de 1885, la Iglesia no pudo eludir por más tiempo la regulación jurídica del matrimonio. Se iniciará un largo proceso de negociaciones (Santa Sede-Gobierno español) acerca de los términos en que debería redactarse la base 3.^a del Código Civil, referida a la regulación jurídica del matrimonio. Para los liberales era ineludible regular esta cuestión en el marco de un Código Civil largamente gestado. En noviembre de 1886, Alonso Martínez, en aplicación del régimen de tolerancia constitucional, tomó la iniciativa de regular jurídicamente el matrimonio para los no católicos. Las intensas negociaciones culminaron en un acuerdo con la Santa Sede, en marzo del 87, por el que este reconocía al Estado la potestad de regular los efectos civiles del matrimonio.

El acuerdo final dio lugar a declaraciones optimistas por ambas partes, que confirmaron el buen clima que presidía las relaciones Santa Sede-gobiernos liberales. Más allá del acuerdo concreto, el embajador en la Santa Sede, Groizard transmitía a su ministro (Moret) el expreso apoyo del Papa al régimen:

He tenido y tengo una gran benevolencia para cuanto afecta a los intereses de la reina regente, a los intereses de su Gobierno y a los intereses de España, y la tendré mientras en ella los derechos y los intereses de la Iglesia sean respetados.

Pero el acuerdo diplomático se volvió a discutir en el debate parlamentario sobre la base 3.^a del Código Civil (junio del 87 y febrero del 88). Por momentos volvió la polémica con la Santa Sede sobre la consideración de una vía excepcional para los residentes en el extranjero. Finalmente, tras las rectificaciones oportunas, el 12 de mayo del 88 el Senado aprobada el texto definitivo.

Otra serie de conflictos jurídicos y diplomáticos se suscitaron por la aplicación y en el ejercicio de los derechos y obligaciones del Estado con la Iglesia, fijados en el Concordato de 1851, y heredados del régimen de patronato real sobre la Iglesia. El conflicto regalista, tan crucial en el siglo XVIII, pervivía y se manifestaba en conflictos más o menos importantes con motivo de la presentación de cargos eclesiásticos; la defensa del fuero eclesiástico y, en general, de la capacidad autónoma de la Iglesia para reunirse en concilios provinciales y sínodos diocesanos; el cumplimiento de las obligaciones económicas del presupuesto del Estado (dotación del culto y clero) y el estatuto jurídico de los bienes eclesiásticos; la fundación de casas de religiosos, al amparo de la ambigüedad del concordato; la exención del servicio militar para los seminaristas; y el funcionamiento de instituciones heredadas del antiguo régimen de patronato como la Obra Pía de Jerusalén o la Agencia de Preces de Roma.

Está claro que en el plano político-jurídico la Iglesia había obtenido una interpretación muy favorable de la tolerancia constitucional, tan combatida en 1875-76.

La Unión Católica

La evolución de la postura de la Santa Sede ante el régimen canovista provocó una serie de tensiones en el interior de la Iglesia y del catolicismo español por la distinta manera de asumir esa relación. En síntesis, una buena parte de la Jerarquía española y la mayoría del catolicismo político se mostró resistente a la aceptación del régimen canovista, defendiendo el abstencionismo político. Pero un sector de la Jerarquía, siguiendo las directrices de la Santa Sede, y un grupo de católicos antiliberales, se apartaron del carlismo para defender una acción política desde el interior de las propias instituciones canovistas. Esta divergencia estratégica se fue progresivamente agudizando llegando a generar importantes conflictos y fuertes divisiones entre unos y otros. La división de los católicos españoles y la indisciplina de algunos periodistas frente a las directrices generales o las particulares de su obispo se convirtieron progresivamente en uno de los temas centrales de las directrices dadas a los nuncios al comienzo de su mandato.

En realidad las diferencias entre íntegros y posibilistas se habían planteado desde el mismo comienzo de la Restauración, más allá del frente común de defensa de la unidad católica frente a la tolerancia. Las constantes polémicas entre *La España Católica* y *El Siglo Futuro* ilustran estas diferencias.

El nacimiento y rápida disolución de la Unión Católica, que coincide cronológicamente con el corto gobierno de los liberales en el bienio 1881-83, resulta sumamente ilustrativo para entender la posición política de la Iglesia y de los católicos españoles ante la Restauración. La historiografía, siguiendo la propia documentación, ha discutido demasiado sobre la naturaleza política o meramente religiosa de la Unión Católica. Pero está claro que en la medida que lo podía ser la Unión Católica nació y se planteó como plataforma política llamada, si hubiera tenido éxito, a suplantarse al carlismo. Este percibió claramente esa amenaza y se encargó eficazmente de torpedear el nuevo proyecto político. El proyecto de la Unión Católica hay que situarlo en el contexto político español, en el momento en que tras el primer acceso al poder de los liberales, se consolidaba el sistema político canovista, y los moderados históricos desaparecían definitivamente como grupo político. Un sector de ellos, tan distante del liberalismo conservador como del carlismo tradicionalista, seguían alentando la defensa del ideal nacional católico pero desde la legalidad.

Pero además la Unión Católica era una alternativa política análoga a la que los católicos europeos habían ido fundando como nueva forma de presencia e influencia social, más allá de los tradicionales partidos legitimistas. El nuevo pontificado de León XIII estaba especialmente interesado en impulsar este tipo de opción política, basada en el accidentalismo y el posibilismo. Es decir, que ponía entre paréntesis la cuestión secundaria del régimen político (monarquía o república), y distinguía, dentro de un antiliberalismo fundamental, entre la «tesis» y la «hipótesis».

El Movimiento Católico en los diversos países católicos partía del reconocimiento de la necesidad de utilizar el estatuto ciudadano de los laicos en la defensa de los intereses católicos, ante la pérdida total o parcial del estatuto privilegiado de los clérigos. En el caso de la España de la Restauración era claro que la Iglesia seguía teniendo su principal capacidad defensiva en la apelación diplomática al Concordato vigente. Y tanto la Santa Sede como la jerarquía católica van a utilizar ampliamente esa vía, defendiendo con toda energía los espacios y presencias privilegiadas correspondientes. El propio régimen de la Restauración fue generoso en las concesiones. Por ello, hasta cierto punto, podría decirse que en España asociaciones como la Unión Católica eran superfluas. Pero lo cierto es que, al amparo de la tolerancia, y especialmente en el horizonte del desarrollo reglamentario de las libertades, recogidas en el texto constitucional, la sociedad íntegra y exclusivamente católica peligraba. Y, desde esa perspectiva, también en España, era necesaria una organización política de los católicos, exclusivamente centrada en defensa de sus intereses desde las instituciones políticas, y al margen de cualquier otro interés dinástico. Al menos esto es lo que percibieron los promotores de la idea de la Unión Católica, los antiguos editores de *La España Católica* con Alejandro Pidal y Mon al frente, un pequeño sector de obispos críticos con el exclusivismo del carlismo, y la propia Santa Sede que bendijo y alentó la constitución de la Unión Católica en marzo de 1881.

La Unión Católica se constituyó en enero de 1881, en el palacio arzobispal de Madrid bajo la presidencia del Primado, cardenal Moreno, y pronto recibió la aprobación expresa del Papa. Se trataba por tanto de una iniciativa de laicos, estrechamente apoyada desde las más altas instancias eclesiásticas.

Las primeras declaraciones públicas de la Unión Católica no ocultan sus intenciones políticas por más que apelan y convocan, como no podía ser por menos, a objetivos estrictamente religiosos, suprapartidistas. La primera de las Bases constitutivas definía la Unión Católica como una asociación con el objetivo de «procurar la unión de los católicos que quieran cooperar por los medios legales y lícito a los fines religiosos y sociales». Y estos habían sido concretados en la primera carta de presentación dirigida a los obispos, a modo de programa de acción: reconquistar la unidad católica, conseguir una enseñanza cristiana y conforme a los derechos de la Iglesia, lograr que el clero tenga decoro e independencia, que las órdenes religiosas se propaguen libremente, se reprima la impiedad y la blasfemia y se respeten los días del Señor⁸.

Pero tanto la jerarquía eclesiástica como los carlistas perciben desde el primer momento el alcance y la naturaleza política del proyecto. El nuncio Bianchi en su primer informe al Secretario de Estado se refiere a la Unión Católica como «un nuevo partido político que se propone por único y exclusivo fin la defensa de los intereses

⁸ Este resumen del programa presentado en carta a los obispos de 14-I-81, en J. M. Magaz, *La Unión Católica (1881-85)*, Roma, 1990, estudio exhaustivo del tema, con abundantes referencias a la correspondencia entre el nuncio, el secretario de Estado y los obispos españoles, que completa anteriores y valiosos estudios como el de D. Benavides, *Democracia y Cristianismo*, basado principalmente en fuentes hemerográficas. Nos basamos fundamentalmente para este apartado en la documentación reproducida por Magaz en su libro.

católicos en España», y al carácter suprapartidista de la convocatoria: llamamiento a todos los hombres para que «se unan sin distinción de partido sobre el terreno religioso para conseguir toda su fuerza a combatir la revolución y conjurar los peligros de que están amenazados la Iglesia y el Estado». Consciente de su alcance político y conocedor de la fuerte reacción que va a provocar en el partido carlista se muestra reservado y prudente ante la iniciativa:

me limité a alabar en general su pensamiento, y mantuve, en cuanto al resto, una prudente reserva, pensando que cualquier intervención de la Nunciatura en este delicado asunto podría irritar al partido tradicionalista, capitaneado por Nocedal, el cual... combate violentamente a la Unión Católica y procura desnaturalizar su carácter, atribuyéndole un fin político⁹.

Este temor a la reacción del tradicionalismo es lo que explica la prudencia y las reservas que aconseja el nuncio y que inspiran el reconocimiento oficial de la Unión Católica por parte de León XIII. Por una parte la iniciativa ha nacido con el apoyo explícito de la Santa Sede, en el marco de sus directrices generales para la organización del Movimiento Católico. Pero también con el temor de que la reacción tradicionalista provoque mas división que unión.

En efecto para el carlismo la Unión Católica, que desde el principio identifica como un peligroso rival, era una operación política nacida e impulsada desde el propio régimen canovista, para tratar de disolver el carlismo. Por otra parte para *El Siglo Futuro*, la distinción y separación real entre lo puramente religioso y lo político no era posible; no había más que una política verdaderamente católica, que es la que ya defendía el tradicionalismo carlista, y, por tanto, no tenía sentido ni justificación la nueva opción política que se presentaba. La verdadera unión de los católicos «no es ni puede ser una, sino a condición de serlo totalmente en el orden político, lo mismo que en el orden religioso»¹⁰.

La percepción política del proyecto por parte de la Jerarquía española queda muy clara en este párrafo del informe dirigido por el primado Moreno al Secretario de Estado Jacobini tras la constitución de la Unión Católica que él mismo ha presidido:

Era urgente la necesidad de que en España se unieran los católicos bajo la dirección exclusiva de los obispos, para todo cuanto afecta a los intereses del catolicismo y de la Iglesia, sin excitar la prevención desfavorable al Gobierno, el cual mira con gran aversión a los que pertenecen al partido llamado hoy tradicionalista, o sea, carlista, que quiere ser el único católico, y como tal, el único también llamado a defender los intereses católicos del Reino. De esta opinión participa una parte no pequeña del clero¹¹.

⁹ Despacho de Bianchi a Jacobini, el 13-I-1881, citado por J. M. Magaz, ob. cit., págs. 93-94

¹⁰ Entre las múltiples declaraciones de *El Siglo Futuro* frente al nacimiento de la Unión Católica, destaca una declaración de once puntos, «Compendio: *El Siglo Futuro*», 4-II-81, que resume Magaz, ob. cit., pág. 104.

¹¹ Informe de Moreno a Jacobini, 19-II-81, citado en Magaz, ob. cit., pág. 117.

La respuesta de los obispos españoles ante el nuevo proyecto fue mayoritariamente favorable, aunque no excesivamente entusiasta ni comprometida, salvo la de aquellos que ya habían experimentado en sus propias diócesis el acoso exclusivista del integrismo carlista, como el obispo de Barcelona Urquinaona. El peso del integrismo en esta diócesis provocó reacciones y críticas virulentas que envolvieron al propio obispo en cuanto defensor de la Unión Católica. Otros obispos especialmente adeptos al proyecto, como el de Santiago, Payá, o el de Córdoba, Ceferino González, denunciaron la reacción exclusivista del tradicionalismo, y los riesgos escisionistas¹².

Los temores ante los efectos contraproducentes que podía provocar el nacimiento de la Unión Católica se cumplieron y manifestaron con motivo de la organización de una peregrinación a Roma en 1882. La lucha política por el control de su organización entre tradicionalistas y unionistas agudizó las tensiones y la división en el seno del catolicismo español, hasta el extremo del riesgo de «cisma», según la percepción de algunos obispos. Fue este clima de división el que obligó al Vaticano a una intervención especial, con un llamamiento urgente a la concordia y a la obediencia a la Jerarquía (la «Cum Multa»), la sustitución del nuncio Bianchi, y la decisión de desactivar la Unión Católica.

Inicialmente, entre julio y diciembre de 1881, el carlismo de Nocedal y *El Siglo Futuro*, con la confianza de la Jerarquía española y la benevolencia del Vaticano se aprestó a organizar una peregrinación nacional de desagravio al Papa, utilizando y capitalizando sus propias bases partidistas. Pero a partir de enero de 1882, el Vaticano, parece que respondiendo a presiones gubernamentales, cambió de criterio y decidió imponer a Nocedal la participación de otros sectores del catolicismo, y someter la organización de la peregrinación a la dirección superior de los obispos. La resistencia de Nocedal a estas directrices, y las denuncias de algunos obispos sobre el carácter exclusivamente tradicionalista de la organización de la peregrinación en sus diócesis, provocaron nuevas y terminantes normas de parte del Vaticano, que implicaban la sustitución de la peregrinación nacional organizada y dirigida por Nocedal, por varias peregrinaciones regionales dirigidas y presididas por los obispos diocesanos¹³. La resistencia del tradicionalismo a colaborar en las nuevas peregrinaciones, y su crítica abierta a los unionistas, provocó fuertes tensiones en algunas diócesis, y algunos enfrentamientos entre obispos más o menos favorables a la postura tradicionalista. En

¹² Análisis de la actitud de los obispos ante la aprobación de la Unión Católica en Magaz, págs. 122-126; especialmente amplia reproducción de la difícil posición de Urquinaona en Barcelona. Magaz resume así las respuestas episcopales al proyecto inicial: «Sólo unos pocos aprobaron con pleno convencimiento a la Unión Católica; la mayoría actúa con reservas y esperando el desarrollo de los acontecimientos; prácticamente sólo uno, el obispo de Daulia, se opone abiertamente.»

¹³ Las estrictas normas sobre organización de la Peregrinación transmitidas por el Secretario de Estado al nuncio en telegrama de 4-II-82; y posteriormente al cardenal primado Moreno, el 14-II-82, que poco después las hizo públicas. Narración detallada de todo el proceso con amplia reproducción de los argumentos y normas en J. M. Magaz, ob. cit., págs. 175 y sigs.

Cataluña, la postura del obispo de Barcelona, Urquinaona, directamente enfrentado a la desobediencia integrista, no era compartida por el obispo de Urgel Casañas. Para intentar controlar la situación se plantearon algunas mediaciones y se publicaron «Normas para la prensa católica» y «reglas de conducta cristiana»¹⁴. Es este clima de división y desobediencia el que llevó a algunos obispos, como Urquinaona a hablar de riesgo de cisma: «La Iglesia de España está corriendo un temporal que trae bien sobresaltado y angustiado nuestro espíritu. El partido del señor Nocedal, bien lejos de acatar la disposición tomada por el Santo Padre con respecto a la peregrinación a Roma, ofreciendo como debía hacerlo y lo haría si su proyecto hubiera esta animado de un sentimiento puro y exclusivamente religioso, su cooperación para llevar adelante la empresa, no sólo se ha proclamado en retirada sino que está haciendo una cruda guerra a los católicos que no son de su partido, poniéndose en rebeldía con los prelados que no nos dejamos dominar por sus exigencias abiertamente contrarias a la mente de Su Santidad. De aquí se siguen muchísimos escándalos que están comprometiendo mucho a nuestra autoridad y dignidad; y yo creo que ha de ser Su Santidad quien corte el mal de raíz, obligando a que se unan bajo la dirección de los obispos todos los católicos, que quieran dar muestra de su verdadera fe y sumisión a la Iglesia, porque si esta desunión sigue, persistiendo el señor Nocedal en su idea de que no ha de haber más católicos en España que los de su partido y llegando a suponer que los obispos que no están con él pertenecen al liberalismo condenado por la Silla Apostólica, vamos a parar a un cisma»¹⁵.

Entre las diversas valoraciones e interpretaciones del conflicto recogidos en los informes y encuestas suscitadas por el Vaticano, destaca por su clarividencia el de un entonces joven obispo Guisasola, que refleja bien y anticipa el criterio vaticano ante este conflicto:

Toda la escisión entre prelados, clero y legos (que dicho sea de paso, no atañe a lo sustancial, ni es tan marcada como así se cree) procede, a mi modo de ver, de que el señor Nocedal y partidarios son políticos antes que católicos y prefieren, o parecen preferir, los intereses de sus partidos a los de la religión, rechazando lo que a ésta podría serle beneficioso, por temor de que pueda ser obstáculo al porvenir de su propio partido político. A pretexto de que el Papa ha condenado el liberalismo se niegan a reconocer como católicos a los adictos al Gobierno representativo (que aquí son llamados liberales), por más que pretenden reconocer sin reserva alguna y profesar la doctrina de la Iglesia, incluso la contenida en el Syllabus. No comprenden o no quieren comprender, dichos señores que el liberalismo así entendido como mera forma de gobierno no es el condenado por la Santa Sede, dado que la Iglesia no ha aprobado ni reprueba forma alguna de gobierno, y con todo se aviene y puede ave-

¹⁴ Fue encargado de la mediación entre obispos el de Valladolid Sanz y Forés, que elaboró un informe ajustado de las dimensiones del conflicto, Magaz, págs. 196-199; Las «Normas para la prensa católica» del cardenal Moreno el 18-III, y las «Reglas de conducta cristiana» del arzobispo de Tarragona Vilatmitjana, el 19-III de 1882, contestadas por el obispo de Urgel Casañas; véase Magaz, págs. 199-201

¹⁵ Carta de Urquinaona a Pallotti, el 10-III-1882, en J. M. Magaz, págs. 191-192.

nirse. Una declaración en este sentido emanada de Roma en términos explícitos y bien definidos, juzgo sería muy del caso para poner término a estas diferencias, y que lo pondrían, pues que todos los contendientes son verdaderos católicos, por más que en tales cuestiones padezca mucho la caridad¹⁶.

El conflicto puso a prueba la capacidad de arbitraje del nuncio Bianchi, que más bien se decantó en favor de las posiciones tradicionalistas, en cierta contradicción con las directrices posibilistas dominantes en el Vaticano¹⁷. Pero lo de menos era el fracaso de la Peregrinación sino la agudización de la división y la frustración de la Unión Católica, como alternativa política. Pues si algo había quedado claro después de la lucha por el control de la Peregrinación era la fuerza resistente del tradicionalismo integrista a un proyecto de esa naturaleza. Eran más los costes divisionarios que los beneficios unitarios de la operación.

La nunciatura de Rampolla

La profunda división del catolicismo español a raíz de la Peregrinación de 1882 marcó las directrices vaticanas y la gestión del nuevo nuncio Rampolla, que llegó a España, en enero de 1883, en medio de la polémica desatada en torno a la correcta interpretación del último documento vaticano, la «Cum Multa». La estrategia de Rampolla para desactivar la división en el seno del catolicismo, y promover un clima de buena relación con el régimen canovista se va a revelar eficaz en un plazo corto.

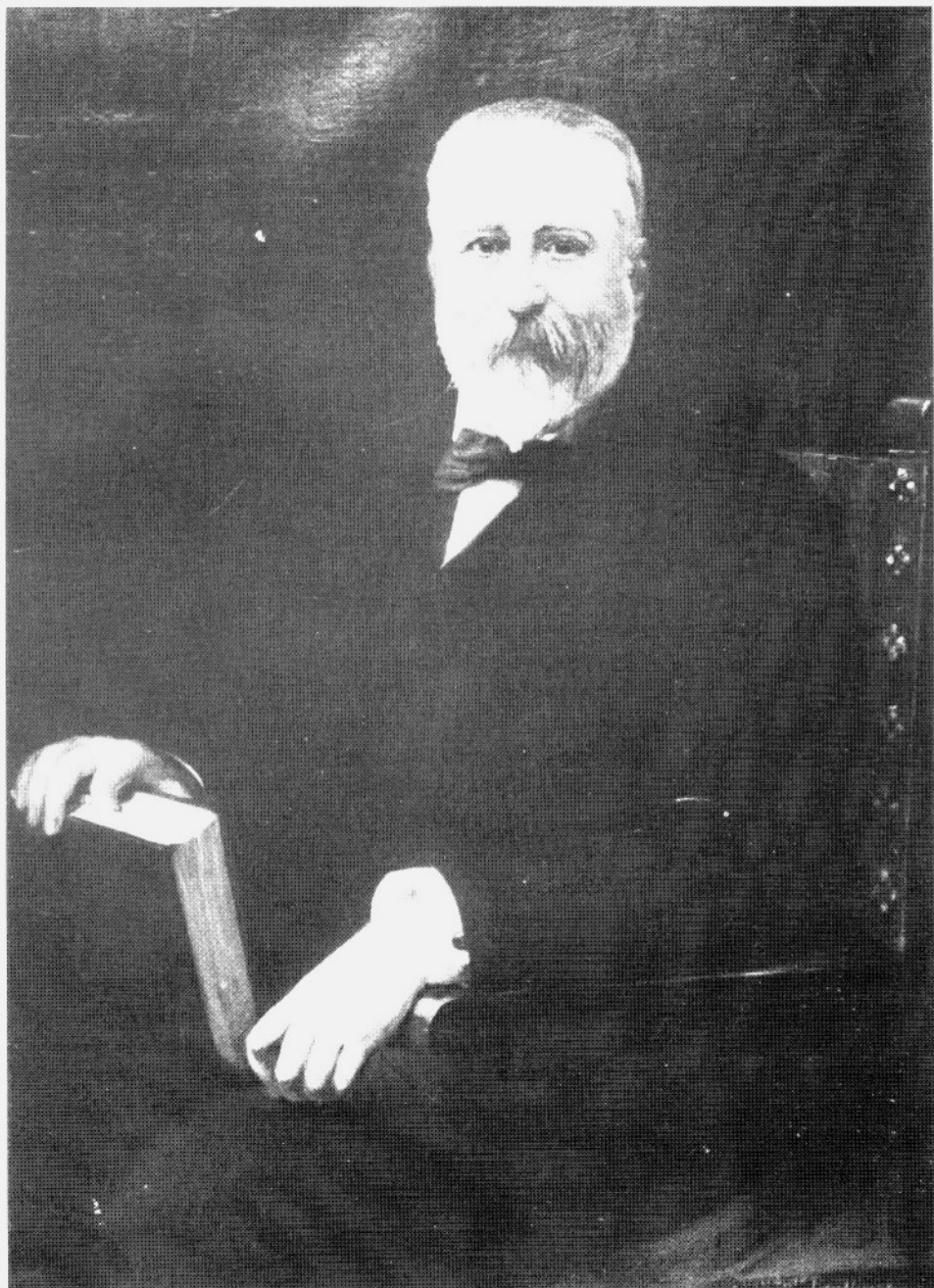
En primer lugar, siguiendo directrices del Vaticano, el primer objetivo era desactivar la Unión Católica como opción política alternativa, obligando a desligar el periódico «la Unión» de la Asociación; privándola así de contenido político. El cambio de estrategia vaticana respecto a la Unión Católica, fue percibido claramente por Pidal y Mon como una invitación a abandonar el proyecto de partido católico.

Desde esta posición de autoridad y arbitraje el nuncio y la Jerarquía española estaban en condiciones de imponer su autoridad sobre las constantes desobediencias integristas, afirmando la autoridad superior de cada obispo en su diócesis en relación con las diversas cuestiones político-religiosas que pudieran surgir.

Ahora bien, eliminar la Unión Católica no significaba apoyar la posición de los integristas, como estos inicialmente quisieron interpretar. Al contrario, implicaba apoyar el ingreso de los «unionistas» en el partido conservador. ¿Hasta qué punto se trató de una ope-

¹⁶ Respuesta del obispo de Orihuela, Victoriano Guisasaola a la quinta pregunta de un cuestionario promovido por el Vaticano en mayo-junio de 1882; véase J. M. Magaz, ob. cit., pág. 209.

¹⁷ Denuncia esta contradicción entre la postura del nuncio y las directrices de la Secretaría de Estado, el hermano de Alejandro Pidal y Mon, el marqués de Pidal al conde de Coello, el 10-V-82, atribuyendo la responsabilidad de la postura de la nunciatura al auditor Averardi; «monseñor Averardi ha dicho en sus conversaciones que todos los de la Unión Católica son enemigos más o menos conscientes de la Iglesia porque están más unidos con partidarios de don Alfonso, que es un enemigo de la Iglesia», véase J. M. Magaz, ob. cit., págs. 219-221.



Marcelino Menéndez y Pelayo
(*J. A. Benlliure*)

ración conjunta Santa Sede-Cánovas? Lo cierto es que en enero de 1884 Pidal y Mon aceptó participar en el Gobierno Cánovas con el conocimiento y benevolencia del Vaticano.

La vuelta al poder de los conservadores, en 1884, y especialmente, la presencia del máximo representante de la Unión Católica, Alejandro Pidal y Mon, en el Gobierno de Cánovas, va a generar tensiones y aumentar el clima de división poniendo a prueba la gestión conciliadora del nuncio. La presencia de Pidal y Mon en el Gobierno, parece que con el expreso deseo del rey, llenaba uno de los objetivos más deseados por Cánovas: integrar a los católicos en el régimen, apartándolos del carlismo y del abstencionismo político. Objetivo, por otras razones, compartido e impulsado por la Santa Sede (Pidal y Mon aceptó el cargo ministerial con el visto bueno del Vaticano). Ahora bien, este gesto provocaría la ira y la oposición de la derecha católica, y el permanente recelo de la izquierda liberal y republicana. Desde ambos flancos se pondrán obstáculos a la gestión del ministro.

El primer incidente importante se suscitó por una intervención parlamentaria del ministro Pidal y Mon sobre las «cuestión romana» que provocó las protestas del Gobierno italiano¹⁸. La rectificación exigida al Gobierno español, es decir, un reconocimiento explícito del reino de Italia, era imposible de formular por un representante del catolicismo ultramontano español como Pidal y Mon. La Santa Sede por su parte presionaba al Gobierno para que no dejara a un lado la reivindicación del Papa. Desde la oposición carlista y liberal la cuestión diplomática se convirtió en una ofensiva, que se prolongó entre junio y octubre de 1884, contra el ministro Pidal y la opción que representaba.

El discurso del catedrático de la Universidad de Madrid, y Gran Oriente de la Masonería española, Miguel Morayta, con motivo de la inauguración oficial del curso universitario 1884-85, presidida por el ministro Pidal, se convirtió en el inicio de otro largo incidente que desgastó aún más al ministro católico y al Gobierno. El discurso de Morayta provocó la reacción indignada de la prensa católica y de algunos obispos, no ya contra el acto universitario en sí mismo, sino contra la tolerancia y la permisividad de un ministro católico ante lo que consideraban una forma de propaganda masónica y racionalista. La intervención de Morayta suscitó una inmediata pastoral del obispo de Ávila Sancha en la que situaba el citado discurso dentro una ofensiva masónica que el Papa acababa de condenar¹⁹. En medio por tanto de un enfrentamiento directo entre masonería y catolicismo, la posición de Pidal como ministro de Fomento era bien delicada. Estaba inevitablemente sometido a una doble ofensiva católica y liberal.

¹⁸ El conflicto estalló en el debate del discurso de la Corona, en junio de 1884, al definir Pidal su posición en relación con la «cuestión romana», respondiendo a una interpelación republicana sobre el significado de la presencia de Pidal y de la Unión Católica en el Gobierno Cánovas. Las presiones y los intentos de arreglos diplomáticos para obtener satisfacciones y reconocimientos se prolongaron hasta octubre de 1884; véase una narración completa del «incidente Pidal-Mancini», en C. Robles, *Insurrección...*, págs. 307-329.

¹⁹ La pastoral de Sancha, el 27 de octubre, sirvió a la prensa carlista en su campaña de descalificaciones de la presencia de Pidal en el Gobierno Cánovas. Todavía el 1 de marzo de 1885, el obispo de Osma, Lagüera, publicó una pastoral contra el discurso de Morayta, sobre el eco de la encíclica contra la masonería «*Humanum Genus*»; véase P. Álvarez Lázaro, *Masonería y Liprepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, U. P. Comillas, 1985.

En medio de esta polémica suscitada por el discurso de Morayta, una pastoral del obispo de Plasencia Casa y Souto, de 23 de enero de 1885, venía a potenciar la ofensiva integrista contra el Gobierno Cánovas-Pidal y la política conciliadora. Lo más grave era que la pastoral implicaba también a la Monarquía en la dirección de la política tolerante del Gobierno. La pastoral del obispo de Plasencia Casas Souto, el 23-I-1885, hacía una lectura providencialista, en clave integrista, de los terremotos en Andalucía, como castigo divino; incluyendo una crítica de los actos patrocinados por la Reina en favor de las víctimas de los seísmos.

Dicha pastoral provocó un importante conflicto diplomático, en el que la gestión mediadora del nuncio Rampolla fue decisiva. Para éste, era clara la intencionalidad política de la pastoral: se trataba de un ataque a Cánovas y a Pidal y una apología de la doctrina y los objetivos que representaba, dentro del partido carlista, Nocedal. El Gobierno consiguió de parte del Vaticano algunas satisfacciones y rectificaciones, pero la división de los católicos españoles se agudizó. Las negociaciones diplomáticas para conseguir de la Santa Sede un correctivo y una rectificación de parte del obispo se prolongaron hasta abril de 1885, sin conseguir el Gobierno una reparación pública; mientras que el incidente fue hábilmente explotado por la prensa carlista para criticar el supuesto carácter católico del gobierno conservador²⁰.

Por otra parte, el desafío integrista apuntaba ya no sólo a una determinada orientación política de la Iglesia (el posibilismo), sino a la legitimidad y superioridad de la autoridad del nuncio, delegado pontificio, sobre la de los obispos. Según la argumentación integrista, las directrices del nuncio, dependientes por necesidad de factores diplomáticos, no podían estar por encima de las orientaciones episcopales, de por sí más independientes. Este era el punto de vista defendido por el obispo de Urgel, Salvador Casañas, en una carta privada a Cánovas, en marzo de 1885, en la que le resumía los contenciosos de la Iglesia con la política de los conservadores, y en un artículo publicado en *El Siglo Futuro* con las mismas tesis.

Argumentaba Casañas en su carta:

No será fuera del caso observar que una cosa son las relaciones diplomáticas de un Estado con la Santa Sede y otra muy diferente las consideraciones de respeto, consideración y obediencia filial que deben los gobernantes a las enseñanzas y leyes de la Iglesia, las cuales obligan desde el monarca hasta el último de los fieles; pues las primera no suponen necesariamente las segundas y pueden darse gobierno que conserven muy buenas relaciones diplomáticas con la Corte de Roma (...), y no obstante toleren en sus dominios las sectas falsas contra la voluntad del Papa, y a pesar del Papa, consientan la libertad del error y de la blasfemia en la cátedra y en la prensa...²¹

²⁰ Véase narración completa con reproducción parcial de la documentación en C. Robles, ob. cit., págs. 357-366.

²¹ Fragmento de la carta de Casañas reproducido en C. Robles, ob. cit., pág. 369. Rampolla en respuesta rápida al obispo, el 12-III-85, le decía, «no pueden dudar los católicos de que la Santa Sede no deja de velar por la defensa y amparo de los intereses religiosos respecto a los cuales nadie puede más acertadamente juzgar con su sabiduría y luces que el Augusto jefe de la Iglesia».

La ofensiva integrista, al poner en cuestión la autoridad del nuncio sobre los obispos, atacaba los fundamentos de la política conciliadora que por vía diplomática estaban desarrollando, respectivamente, el Gobierno de Cánovas y la Santa Sede. Se imponía, pues, una reacción urgente y contundente por parte de ésta. A instancias del nuncio Rampolla, que se empeñó muy activamente en esta cuestión, el 15 de abril, el Secretario de Estado, Jacobini, desautorizaba expresamente un artículo del órgano integrista *El Siglo Futuro*, y le exigía una rectificación pública, que Nocedal no pudo eludir. Su inclusión en el periódico significó la mayor y más clara expresión pública del distanciamiento de la Santa Sede respecto del carlismo integrista. Para Nocedal, acostumbrado a ganar todas las batallas, significaba el principio de una derrota aún muy lejana; para el carlismo el comienzo de una crisis que llevaría pronto a la escisión integrista de 1888. Por su parte la condena expresa del criterio integrista fue acogida con la consiguiente satisfacción por el Gobierno Cánovas-Pidal, principal blanco de las críticas de *El Siglo Futuro*²².

Esta contraofensiva del Vaticano frente a los integristas quedó reforzada, en el plano internacional, por la rectificación pública (el 20 de junio de 1885) de otro de los máximos representantes del integrismo, el cardenal Pitra, prefecto de la Biblioteca Vaticana²³. Pues la ofensiva del integrismo español en 1885 contra el gobierno Cánovas-Pidal hay que entenderla en el contexto de una ofensiva global contra las directrices de León XIII para el conjunto de la Iglesia católica.

La gestión «posibilista» de Rampolla culminó en este año crucial de 1885 con el expreso apoyo de una buena parte de la jerarquía católica española a la Regencia recién inaugurada. Un grupo significativo de cinco arzobispos y veinte obispos asistieron en Madrid a los funerales de Alfonso XII, lo que dio ocasión al nuncio para varias reuniones y acuerdos sobre la política más conveniente. El documento más importante fue la declaración de 14 de diciembre de 1885, que significaba la aplicación en España de las directrices políticas dadas por León XIII a toda la Iglesia en la encíclica «Inmortale Dei». Dicha declaración implicaba un apoyo claro a la gestión conciliadora del nuncio, y una descalificación de la postura integrista: partiendo de la legitimidad de un cierto pluralismo político («sobre la mejor clase de gobierno, sobre tal o cual forma de constituir los Estados, puede haber sobre ello una honesta diversidad de opiniones»), los obispos reclamaban la obediencia a su autoridad, especialmente de parte de la prensa católica. A la vez que proclamaban una cierta libertad de expresión sobre cuestiones opinables («honesta libertad de escribir con la amplitud que convenga a los respectivos fines y propósitos»)²⁴.

²² Amplia referencia al contenido de la carta de Casañas a Cánovas de 7-III-1885, y reacciones consiguientes de Cánovas y Rampolla, y a la condena de *El Siglo Futuro*, en C. Robles, ob. cit., págs. 367-375; la condena de *El Siglo Futuro*, y las reacciones, también es narrada ampliamente en J. M. Magaz, ob. cit., págs. 377-385.

²³ El cardenal Pitra había publicado un artículo en el periódico holandés *L'Amstebode*, en mayo de 1885, contra la política de nombramientos de León XIII, uniéndose a otras manifestaciones de miembros de la Iglesia descontentos con la línea del Papa. Véase C. Robles, ob. cit., pág. 375.

²⁴ Análisis y valoración del documento colectivo de los obispos en C. Robles, ob. cit., págs. 392-393; y en J. M. Magaz, ob. cit., págs. 385-393. Rampolla en sus despachos al Secretario de Estado es bien explícito sobre los objetivos de su gestión y sobre los efectos políticos positivos para la Iglesia.

No es de extrañar la satisfacción con que la Regente y los liberales en el poder recibían estos gestos y declaraciones del Vaticano y de los obispos españoles, cuando se iniciaba una nueva etapa política. A cambio de ese apoyo, los Gobierno liberales de Sagasta tendrían la mejor disposición a pactar con el nuncio las cuestiones siempre conflictivas de la enseñanza y el matrimonio. Según el nuncio Rampolla informaba a la Secretaría de Estado, esta iniciativa estaba contribuyendo a cambiar la imagen de la Iglesia y la actitud de los políticos liberales hacia ella:

Pues convienen todos, como ahora están, que ésta (la Iglesia), mirando a los fines más nobles y elevados y ejerciendo una fuerza moral poderosísima, no intenta emplearla ni en pro ni en contra de la varia parcialidad, sino únicamente por la causa general del orden, de la tranquilidad y del bien público; han abandonado ahora los viejos prejuicios, las hostiles prevenciones, las mal fundadas sospechas, y sienten sin excepción alguna la necesidad de tenerla amiga y caminar de acuerdo. También su lenguaje respecto de ella es ciertamente más mesurado y lleno de respeto y consideración. Este hecho que ya empieza a llamar la atención de la opinión pública, mientras redunda en honor y prestigio de la Santa Sede, debido meritoriamente a la alta sabiduría del Santo Padre, da una dulce confortación a esperar mejor futuro de España y de la Santa Sede²⁵.

No era la formulación de una ilusión o de un mero deseo, sino la constatación de un horizonte de colaboración y convergencia, por sorprendente que pueda parecer. La Regencia se inició, pues, bajo el signo de este pacto entre liberales (el ministro Moret, el embajador en la Santa Sede Alejandro Groizard) y la Iglesia (el nuncio Rampolla), sobre la base del respeto y la colaboración recíproca. Para el ministro Moret había objetivos coincidentes que justificaban y garantizaban la perdurabilidad del pacto: la defensa del orden social frente a las nuevas amenazas revolucionarias. Rampolla, como nuncio en España, y Groizard, como embajador español en la Santa Sede, representaban y protagonizaban ese difícil camino hacia la conciliación, defendido por conservadores, liberales y algunos católicos, y torpedeado por el mayoritario catolicismo tradicionalista²⁶. Mientras, en el interior del mundo católico se agudizó la división. La publicación de «El liberalismo es pecado» fue ahora el detonante de la división de opiniones, dentro mismo del episcopado²⁷.

²⁵ Fragmento de despacho de Rampolla a Jacobini el 31-XII-1885, citado por J. M. Magaz, ob. cit., pág. 387.

²⁶ Amplias referencias documentales a este clima de convergencia y colaboración en C. Robles, ob. cit., págs. 396-406. Destacan las instrucciones del ministro Moret al embajador en la Santa Sede Groizard, el 2-IV-86, pág. 401. Groizard, tras una audiencia con León XIII transmitió al ministro, el 29-IV-86, el clima de convergencia, buen entendimiento y colaboración, reconociendo que la política general del pontificado era «una política encaminada a dar fuerza y autoridad moral a los gobiernos a fin de que ellos tengan fuerza y autoridad también para defender los principios permanentes en que descansan la religión y la moral, el derecho y la justicia, la familia y el Estado, combatidos todos por las turbulentas demagogías, enemigas irreconciliables de todo organismo social», en C. Robles, ob. cit., pág. 406.

²⁷ Véase J. Bonet y C. Martí, *L'Integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, Barcelona, 1990.

Durante la Regencia la relación Santa Sede-Gobiernos, tanto conservadores como liberales, caminó sobre estas bases por derroteros de concordia, al menos hasta fin de siglo, cuando, como se sabe, se abrió una fuerte polémica con los liberales sobre la regulación de las Congregaciones religiosas en el marco de la ley de Asociaciones de 1887. Pero las divisiones en el seno de la Iglesia y del catolicismo español en torno a la constitución de un Movimiento Católico unitario, para ser políticamente eficaz, continuaron reproduciéndose en la última década del siglo, frustrando los distintos proyectos.

La Santa Sede, desde la Secretaría de Estado, ahora llevada por Rampolla, trató de impulsar la constitución de ese Movimiento Católico en torno a la celebración de una serie de Congresos Católicos nacionales, cuyo objetivo era precisamente coordinar las distintas «obras» e iniciativas católicas en una acción política suprapartidista. Pero los Congresos fueron la ocasión para la reproducción de las tensiones entre los integristas y los posibilistas. En 1890, el segundo Congreso de Zaragoza aprobó unas Normas sobre el comportamiento de los católicos entre sí para tratar de frenar las descalificaciones recíprocas. En 1894, la realización de una Peregrinación obrera a Roma fue otra ocasión para la disputa sobre la correcta interpretación de las directrices políticas vaticanas. Un informe de la nunciatura a la Santa Sede en 1896 constataba el fracaso de esas iniciativas, y la persistencia de los obstáculos integristas que impedían llevar a cabo el proyecto. En el contexto de la quiebra del 98, el Congreso de Burgos (1899) intentó con más fuerza llegar a un acuerdo sobre un programa político-electoral mínimo, punto de partida de una plataforma política católica. Pero volvió a chocar frontalmente con la descalificación integrista, que, en este caso apuntó al máximo representante de la Iglesia española, el primado Sancha²⁸. La cuestión del partido católico quedaría pendiente, como alternativa inviable, objeto recurrente de debate en las primeras décadas del siglo xx.

Cánovas identificado con la política de León XIII

Se puede concluir que la postura de Cánovas en relación con el papel de la religión y de la Iglesia católica en el sistema político de la Restauración, sin ser confesionalmente católica, se identificaba mucho más con el pensamiento y la política de León XIII, que la de los políticos católicos tradicionalistas. En el plano estrictamente político de la negociación diplomática el desarrollo y aplicación del artículo 11 satisfizo básicamente los intereses recíprocos, como revela el clima de buenas relaciones y convergencia entre los gobiernos y la Santa Sede, al que nos hemos referido. Antonio M.^a Fabié reproducía una valoración confidencial del cardenal primado, en 1883, en que venía a reconocer los efectos positivos para la Iglesia de la política de la Restauración:

²⁸ Referencia sintética a esto en F. Montero, *El Movimiento Católico*, Madrid, 1993; referencia más extensa a los Congresos Católicos y al debate sobre el descanso dominical en F. Montero, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España*, Madrid, CSIC, 1983. El informe de 1896 de la nunciatura publicado en V. Cárcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles*, Eúnsa, 1988.

Los católicos españoles tenemos ahora que confesar que padecemos una equivocación notoria al solicitar a Cánovas del Castillo en 1876 que volvieran las cosas, por lo que a la religión toca en España, al estado y ser que tuvieron en 1845. Con la tolerancia, se ha demostrado hasta la evidencia que las sectas contrarias a nuestras creencias, carecen de arraigo y no pueden vivir en el suelo patrio. El artículo 11 de la Constitución ha protegido con mayor eficacia que una disposición prohibitiva los intereses católicos; así debemos declararlo porque es verdad, y para descargo de nuestra conciencia²⁹.

La convergencia de criterios entre el conservadurismo canovista y las orientaciones de León XIII, y el consiguiente distanciamiento de ambos respecto del integrismo de Nocedal se revela con claridad a propósito del debate parlamentario de un proyecto de ley sobre el «descanso dominical», que había presentado Cánovas en 1891³⁰. El Gobierno se congratulaba de la coincidencia del proyecto con las directrices intervencionistas planteada por la «Rerum Novarum» en ese mismo momento. Cánovas se sentía mejor intérprete y receptor de la encíclica que los católicos integristas, más preocupados por recuperar y reivindicar el control exclusivo de la Iglesia en la regulación del día del Señor que por sacar adelante el contenido social del proyecto. Respondiendo en el Senado al arzobispo Monescillo que, apoyándose en una cierta lectura reductiva de la Encíclica, había relativizado el papel del Estado en la solución de la cuestión social, para subrayar la relevancia de la solución religiosa y moral («pan y catecismo»), Cánovas recordaba al arzobispo y al Senado el papel interventor que la Rerum Novarum concedía al Estado, a la vez que reconocía la importancia de la función moral de la Iglesia³¹. En el terreno de la respuesta a la novedosa «cuestión social» Iglesia y Estado, catolicismo y conservadurismo tenían objetivos análogos, compartidos: la defensa del orden social, y la protección de los desfavorecidos.

Este episodio parlamentario, aparentemente irrelevante, revela sin embargo muy bien la pervivencia del debate político sobre la aplicación del artículo 11, y el mayor peso político de la cuestión religiosa sobre la cuestión social en la España de la época. Pero desde la perspectiva que aquí nos interesa ahora revela la postura de Cánovas sobre el lugar y los poderes respectivos de la Iglesia y del Estado en el marco constitucional y concordatario vigentes en el último cuarto del siglo XIX.

²⁹ A. M.^a Fabié, *Cánovas del Castillo*, Barcelona, 1908, pág. 116; según cita J. M. Magaz en *La Unión Católica*, ob. cit., pág. 282.

³⁰ Sobre la utilización política de «Rerum Novarum», en el debate sobre el descanso dominical véase F. Montero, *El primer catolicismo social...*, págs. 84-89.

³¹ La intervención de Cánovas en el Senado, el 2 de junio de 1891, respondiendo al arzobispo Monescillo, *Diario de Sesiones del Senado*, 1891-1892, págs. 896-897.